

***Humanae vitae* als Stein des Anstoßes: Konflikte um Moraltheologen**

von Konrad Hilpert

Als die Enzyklika *Humanae vitae* im Juli 1968 erschien, war die große Euphorie, die das Zweite Vatikanum begleitet hatte, bereits verflogen. Kirchlich war man mit der lokalen Umsetzung der beschlossenen Veränderungen und Anregungen befasst, und es erhoben sich erste Stimmen, die Verlorengegangenes bedauerten. In den theologischen Disziplinen wurden die Konzilstexte ausgewertet und adaptiert. Politisch nahmen der Vietnamkrieg, der sog. Prager Frühling und das Bangen, ob dieses Experiment von Bestand sein dürfe, sowie die Morde an den Hoffnungsträgern Martin Luther King und Robert F. Kennedy viel Aufmerksamkeit in Anspruch. Überall begannen Studenten nach dem Vorbild der Pariser Universitäten sich für Politik zu interessieren, die Gesellschaft und ihre Strukturen zu hinterfragen und provozierende Aktionen zu organisieren, mit denen sie gegen die Gesellschaft protestierten. Zahllose Diskussionen und Debatten nahmen in diesem Jahr ihren Anfang, es wurde Neues gedacht und manches existentiell ausprobiert, aber noch viel mehr für möglich gehalten und erhofft.

Zu dem Vielen, was bedacht und mit der Aussicht auf neue Freiheiten erörtert wurde, gehörten auch „die Pille“, ein neues Bild von der Frau und neue Geschlechterbeziehungen. Man wusste, dass es kirchlicherseits dazu noch keine endgültigen Meinungen gab, aber es galt als schwer vorstellbar, dass es einfach bei der alten Position bleiben könnte. Als dann die Enzyklika *Humanae vitae* erschien und diese Position bekräftigte, wirkte das als Schock, der nicht nur bei den Katholiken, sondern in der ganzen Öffentlichkeit einen Aufschrei und heftige Reaktionen in Gang setzte: Enttäuschung über die Verurteilung von Praktiken, die auch von vielen „braven“ Ehepaaren genutzt wurden, Unverständnis über eine als abstrakt und theoretisch empfundene Argumentation, Empörung über den Anspruch der Kirche und ihres höchsten Repräsentanten, in so intime Fragen hineinreden zu wollen, der Verdacht rigoristischer Strenge bei denen, die selbst enthalten leben mussten, Unverständnis für das Negieren des Hunger- und Gewalt-Potentials, das mit dem Ansteigen der Bevölkerung in den Armenhäusern der Erde verbunden war ... Und zu all dem das Wissen unzähliger

Seelsorger, die die doppelte Not der Gläubigen wegen des „Missbrauchs der Ehe“ oder „Ehe-Onanismus“ im realen Leben und in der Beichte bestens kannten und sich die Frage stellten, ob das sein müsse ...

Diese Not ging auch die Theologen etwas an, die die Seelsorger ausbildeten und zu einer guten Praxis anleiten sollten. Denn auch wenn das „nur“ Reflexion und Theorie betraf, standen gewichtige Fragen zur Diskussion wie der Autoritätsanspruch der Kirche in solchen Belangen, der Sinn von Ehe und Sexualität, der Stellenwert von eigener Einsicht, die Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen und der Lebenserfahrung, die Tragweite und die Grenzen theologischer Argumentation, das Gewicht von wissenschaftlicher Erkenntnis und rationalen Argumenten.

Aber wie weit die Theologen in ihren Überlegungen gehen durften und wo die durch ihre Loyalitätspflicht gezogenen Grenzen verliefen, war nicht einfach von vornherein klar. Erst recht nicht, wie weit ihr Recht reichte, Einfluss zu nehmen. Das Konzil war ein Konzil der Bischöfe und der Stärkung ihrer Beratungs- und Lehrkompetenz gewesen. Gewiss, auch Theologen hatten auf dem Konzil als berufene Periti oder als Berater ihrer jeweiligen Bischöfe wichtige Arbeit geleistet. Ihnen war zudem bei der Information der Presse und der Öffentlichkeit eine wichtige Kommunikationsrolle zugefallen. Aber diese informierende und interpretierende Aufgabe war noch auf vergleichsweise wenige beschränkt, und deren Tätigkeit galt theologisch lediglich als Zuarbeit und Dienstleistung.

1. *Humanae vitae*: ein nach- oder ein außerkonziliares Dokument?

Bekanntlich hat Papst Paul VI. zu Beginn der dritten Konzilssession im Herbst 1964 die bereits bei früheren Beratungen über das Kapitel Ehe und Familie stark diskutierte Frage der Geburtenregelung dem Konzil entzogen und der (1963 noch von seinem Vorgänger eingerichteten) Päpstlichen Kommission für das Studium des Bevölkerungswachstums, der Familie und der Geburtenhäufigkeit vorbehalten. Im endgültigen Text der Konstitution *Gaudium et spes* dokumentiert die Fußnote zu Art. 51 diese Anordnung des Papstes und erklärt explizit, dass das Konzil angesichts einer ausstehenden Entscheidung des Papstes nicht beabsichtige, „konkrete Lösungen unmittelbar vorzulegen“.¹ Diese Intervention

¹ Vgl. P. Hünemann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe (Herders

hielt allerdings engagierte Bischöfe wie den Kardinal von Mechelen, Leo Suenens, nicht davon ab, die Wichtigkeit der Frage der Empfängnisregelung zu betonen und auf die Probleme vieler Eheleute zu verweisen.² Einen zweiten Fall Galilei dürfe es nicht geben.

Die genannte päpstliche Kommission war allerdings unabhängig vom Konzil und führte ihre Arbeit auch noch weiter, als das Konzil bereits abgeschlossen worden war. Nach intensiven Diskussionen wurde von ihr ein Bericht erstellt, der in der Schlussitzung einer eigens eingesetzten Bischofskommission präsentiert und von dieser mehrheitlich angenommen wurde. Dieser Bericht stellte fest, dass künstliche Empfängnisverhütung nicht im Gegensatz zur tradierten Lehre stehe und deshalb im Rahmen verantworteter Elternschaft zugelassen werden solle. Vier Mitglieder der ursprünglichen Kommission verfassten daraufhin ein Sondergutachten (sog. Minderheitsgutachten), das dieser Meinung widersprach und auf die schädlichen Folgen einer Änderung in der kirchlichen Lehre verwies. Nach weiteren Beratungen und Interventionen³ machte sich Paul VI. die Argumente dieses Minderheitsgutachtens zu eigen, die von einflussreichen Amtsträgern unterstützt wurden.

Für die Hermeneutik der Enzyklika *Humanae vitae* ist es von entscheidender Bedeutung, ob man sie als postkonziliares Dokument klassifiziert oder aber als eigenständige Stellungnahme, die ohne Mitwirkung des Konzils und ohne wirkliche Beachtung von dessen Grundanliegen zustande gekommen ist. Wohl beruft sie sich auf *Gaudium et spes* 47–52 als Referenztext und versucht, auf dieser Grundlage eine positive Sicht der christlichen Ehe zu entwerfen, unter Einschluss der Bejahung des Prinzips der verantwortlichen Elternschaft, wonach die Offenheit für Nachkommenschaft auf die konkreten gesundheitlichen, wirtschaftlichen, seelischen und sozialen Gegebenheiten abgestimmt werden soll, d. h. prinzipiell reguliert werden darf (vgl. GS 10). In der umstrittenen Frage der Methode jedoch beruft sich die Enzyklika ausschließlich auf die Tradition kirchlicher Lehre, wonach „jeder eheliche Akt von sich aus auf die

Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), Freiburg i. Br. 2009, 675.

² Der Debattenverlauf lässt sich nachverfolgen bei N. Tanner, Kirche in der Welt. Ecclesia ad extra, in: G. Alberigo/G. Wasilowsky (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 4, Mainz-Leuven 2000, 357–363.

³ Vgl. im Einzelnen: F. X. Bischof, Fünfzig Jahre nach dem Sturm – Ein historischer Rückblick auf die Enzyklika *Humanae vitae*, in: Münchener Theol. Zeitschr. 68 (2017), 336–354, 342–344.

Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muss“ (HV 11). Daraus schließt sie auf die sittliche Unerlaubtheit aller die Fortpflanzung verhindernden Mittel, die nach der direkten Abtreibung und der andauernden bzw. zeitlich begrenzten Sterilisierung als dritter Weg unerlaubter Geburtenregelung genannt werden (HV 14). Erlaubt sei allein die Inanspruchnahme der unfruchtbaren Perioden der Frau (HV 16).

Sowohl in der Art des Entstehungsprozesses wie auch in der Art des Textbezugs von *Humanae vitae* besteht ein denkbar schroffer Gegensatz zu grundlegenden Intentionen des Zweiten Vatikanums. Denn zum einen handelt es sich um eine Vorgehensweise, bei der auf dem Konzil wiederentdeckte ekklesiologische Sachverhalte, dass alle Glieder des Volkes Gottes an der Sendung der Kirche teilhaben, keine Rolle gespielt hat. Die guten bzw. schlechten Erfahrungen der primär Betroffenen sind weder unmittelbar noch mittelbar (etwa über die Expertise der Wissenschaft oder über die von den Bischöfen berichteten Erfahrungen der Beichtväter) von Belang und kommen als Argumente nicht vor. Die Laien als Getaufte und Gefirmte sowie als die primär Verantwortlichen für die Gestaltung ihrer Ehe und das Zeugnis ihres christlichen Glaubens in und durch diese Lebensform bleiben der Auslegung des in der objektiven Ordnung von Ehe und Sexualität und der Natur des Mannes und der Frau Eingeschriebenen (HV 12) äußerlich. Faktisch sind sie nur in der Rolle von Empfängern einer Lehre und der Feststellung von Verwerflichkeit und Erlaubtheit im Blick. Immerhin gelten sie wenigstens als Subjekte eines rechten, das meint die objektive sittliche Ordnung deutenden Gewissens (vgl. HV 10).

Was zum anderen die Textreferenzen betrifft, so lässt die direkte Bezugnahme auf den Wortlaut früherer Dokumente die pastorale Fokussierung, auf die das ganze Konzil sich von Anfang an verpflichtet hat und die gerade in der Pastoralkonstitution, also jenem Text, innerhalb dessen emphatisch die kirchliche Sorge um Familie und Leben thematisiert wurde, als entscheidende Sinnspitze und bleibende Selbstverpflichtung der Kirche programmatisch formuliert wurde (GS 1), außer Acht. Genauso wenig kommt das an vielen anderen Konzilstexten im Umgang mit widerständigen Festlegungen der Tradition praktizierte Verfahren einer historisch-hermeneutischen Kontextualisierung⁴ zur Anwendung. Diese Un-

⁴ Besonders deutlich: Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* 8 u. 14, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* 22, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 62, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 2f. u. 10. Für die Texte

terlassung fällt umso deutlicher auf, als sowohl die Expertenmitglieder in der Kommission als auch die bischöflichen Befürworter der Mehrheitsposition zu keinem Zeitpunkt die Aufgabe oder die Distanzierung von den früheren Äußerungen empfohlen hatten, sondern „nur“ deren Fortschreibung und Ergänzung.

Es verwundert nicht, dass diese konträren Stoßrichtungen zwischen dem Konzilsprozess und den Verfechtern der doktrinellen Selbigkeit, von deren Standpunkt sich Paul VI. in dieser Frage überzeugen ließ, zur Grundlage für spätere Konflikte wurden. Ihre „Opfer“ waren in naheliegender Weise Theologenpersönlichkeiten, die diese Inkonsistenzen bemerkten, auf sie aufmerksam machten und sie im Interesse der gläubigen Menschen und auch um der Glaubwürdigkeit des Glaubens und der Kirche willen zu überwinden versuchten. Konflikte dieser Art waren umso wahrscheinlicher, als mit einem neuen theologischen Selbstverständnis notwendigerweise die Reform institutionalisierter Verwaltungsorgane und Sanktionspotentiale verbunden war; diese aber war ins Stocken geraten oder einzelne Verantwortungsträger sperrten sich gegen auferlegte Änderungen.⁵ Ebenso wenig verwundert es, dass hierbei nicht nur die konkrete Frage der Geburtenkontrolle zum Konfliktauslöser wurde, sondern praktisch jede konkrete Frage des normativen Komplexes betroffen war. Für alle diese ging es um eine Herausforderung für die traditionelle Art, moralische Normen zu formulieren, als naturgegeben zu begründen, institutionell einzufordern und gegenüber den Gläubigen, die dies nicht im Einzelnen nachvollziehen können, durchzusetzen, grundlegend.

der Konzilsdokumente vgl. P. Hünemann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Anm. 1).

⁵ Ein besonders wichtiger Schritt war die Abschaffung der Inquisition zur Verfolgung von Irrlehren sowie die Abschaffung der Bücherzensur. Mit dem am vorletzten Konzilstag zugleich mit der Verabschiedung der Erklärung zur Religionsfreiheit erlassenen *Motu proprio Integrae Servandae* wurde die betroffene vatikanische Behörde zum zweiten Mal innerhalb des 20. Jahrhunderts umbenannt. Mit der neuen Benennung „Kongregation für die Glaubenslehre“ sollten natürlich auch die Aufgaben und Verfahrensweisen verändert werden. Mit welchen Schwierigkeiten das verbunden war, zeigt gut die Einleitung des Dokumentationsbandes von: L. Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pflürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Fribourg 1987, bes. 11–39.

2. Moraltheologen im Konflikt – drei exemplarische Fälle

Der Konflikt um den US-amerikanischen Moraltheologen Charles E. Curran (geb. 1934) begann nicht erst mit dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*, sondern schon zuvor mit seiner Lehrtätigkeit am Priesterseminar in Rochester (bis 1965). Anstoß genommen wurde an seiner kritischen Haltung gegenüber der damals außerhalb Deutschlands noch vielfach üblichen Ausrichtung der Moraltheologie auf die Vorbereitung für das Bußsakrament am Leitfaden eines für den Unterricht verbindlichen Handbuchs, das praktisch als Sünden katalog aufgebaut war. Der kritischen Haltung Currans hierzu korrespondierte sein eigener Versuch, diese Zentrierung im Sinne der im Vorfeld und auf dem Zweiten Vatikanum selbst diskutierten Verchristlichung des Lebens, der Verbindung von Moralität und Spiritualität und der Annäherung an die biblischen Quellen zu überwinden.⁶ Schon vor der Verabschiedung der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* meldete er in Veröffentlichungen Kritik an der damals noch bestehenden Verpflichtung für beide Ehepartner einer Mischehe zur katholischen Taufe und Erziehung der gemeinsamen Kinder an und trug Vorbehalte gegen die Bewertung jedweder Empfängnisverhütung als „objektiv unsittlich“ vor. Als dann 1968 die Enzyklika *Humanae vitae* erschien, formulierte Curran zusammen mit einigen Kollegen umgehend eine Erklärung, der sich innerhalb weniger Tage über 600 Theologen anschlossen.⁷ Noch wichtiger als die Kritik an der in der Enzyklika wirksamen Auffassung vom Naturrecht und der Absolutheit von Normen war darin der Hinweis auf die Vereinbarkeit von möglicher Abweichung von der kirchlichen Lehre und loyaler Katholizität.

Die Grundlagen für diese Äußerungen liegen in Currans theologischem Ansatz: Theologie ist für ihn nicht einfach die Interpretation der amtlichen Lehren. Vielmehr ist sie von vornherein auch dem gewissenhaften Denken und dem Überzeugtsein der Gläubigen verpflichtet, im konkreten Fall der Frage der Empfängnisverhütung also auch den Überzeugungen bzw. Gewissensnöten von Millionen kirchlich-gläubiger Ehe-

⁶ Vgl. die u. a. auf Currans Buch *C. E. Curran, Ongoing Revision in Moral Theology*, Notre Dame/Ind. 1975, basierende Darstellung von *L. Kaufmann/N. Klein*, Curran: Um den öffentlichen Dissens in der Kirche, in: *Orientierung* 50 (1986), 185–188.

⁷ Der Text der Erklärung der amerikanischen Theologen findet sich in deutscher Übersetzung in: *F. Böckle/C. Holenstein* (Hrsg.), *Die Enzyklika in der Diskussion*, Zürich 1968, 124–127.

leute.⁸ Insofern gebe es ein in der kirchlichen Tradition auch immer wieder bestätigtes Recht auf Dissens gegenüber autoritativen, aber nicht mit dem letzten Anspruch auf Unfehlbarkeit verkündeten Lehren.

Über die vorlaufenden Einsichtsprozesse und die inhaltlichen Differenzen zur Enzyklika fand 1968 ein förmliches und statutengemäßes „inquiry“-Verfahren an der Catholic University in Washington statt, an die Curran 1965 gewechselt hatte. Die Beiträge dieses Hearings sind in zwei Bänden für die Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden.⁹

Diese beiden Bände und die darin erfolgte Rechenschaftsablage über die Legitimität des Dissenses in der Kirche wurden in den folgenden Jahren zum Gegenstand von Auseinandersetzungen, die sich über die USA hinaus bis in vatikanische Behörden erstreckten und zuletzt auch in Gestalt amtlicher Schreiben, Befragungen und Antworten ausgetragen wurden.¹⁰ Diese Auseinandersetzungen endeten mit dem Entzug der Lehrerelaubnis für Curran 1984 bzw. endgültig 1986, begründet mit seinen abweichenden Lehrmeinungen zu Empfängnisverhütung, Sterilisation, Abtreibung, Euthanasie sowie zu sexual- und eheethischen Fragen.¹¹

Curran nennt als einen für seine Theologie prägenden Lehrer Bernhard Häring (1912–1998), bei dem er während seines Studiums in Rom Vorlesungen gehört hat. Häring seinerseits hat das Lehrverfahren gegen Curran nach dessen Entfernung aus dem Lehramt kommentiert.¹² Auch Häring selbst, Mitglied des Redemptoristenordens und seit 1951 Moraltheologieprofessor an der Academia Alfonsiana in Rom, weltweit bekannt und geschätzt als einer der großen Erneuerer des Fachs Moraltheologie¹³, wurde zur Zielscheibe von Angriffen und Gegenstand eines

⁸ Zur Entstehung seines theologischen Ansatzes vgl. C. E. Curran, *Ongoing revision* (vgl. Anm. 5), 260–694.

⁹ C. E. Curran/R. E. Hunt and the subject professors with J. F. Hunt and T. R. Connelly, *Dissent in and for the church. Theologians and Humanae vitae*, New York 1969; *dies.*, *The Responsibility of Dissent. The Church and academic freedom*, New York 1969.

¹⁰ Auszugsweise dokumentiert in: *National Reporter*, Ausgaben vom 21.3., 28.3. u. 11.4.1986.

¹¹ Vgl. die Darstellung bei L. Kaufmann/N. Klein, Curran (vgl. Anm. 5), 188.

¹² B. Häring, *Moral zwischen Gesetz und Lebensnot*, in: *Christ in der Gegenwart* Nr. 31 vom 3.8.1986.

¹³ Vgl. dazu u. a. J. Römelt/B. Häring, in: K. Hilpert (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg i. Br. 2012, 705–727; E. Schockenhoff, *Pater Bernhard Häring als Wegbereiter einer konziliaren Moraltheologie*, in: A. Schmied/J. Römelt (Hrsg.), *50 Jahre „Das Gesetz Christi“*. Der Beitrag Bernhard Häring zur Erneuerung der Moraltheologie, Münster 2005, 43–68.

offiziellen Lehrverfahrens. Das ist umso erstaunlicher, als Häring das gesamte Zweite Vatikanum über als Konsultor und Peritus aktiver Teilnehmer war und an der Vorbereitung, Entstehung und Beratung vieler wichtiger Dokumente dieses Konzils¹⁴, vor allem der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, beteiligt war und sich lange Jahre eines besonderen Vertrauens der Päpste erfreut hatte. Außerdem war er Mitglied der von Papst Johannes XXIII. eingerichteten päpstlichen Kommission über Empfängniskontrolle und Bevölkerungsprobleme. In der Nachkonzilszeit war Häring ein wichtiger Kommunikator der Intentionen und Impulse des Zweiten Vatikanums mit weltweiter Ausstrahlung. Freilich machte er schon vor und nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* auch keinen Hehl aus seiner Enttäuschung und den befürchteten Folgen der Entscheidung des Papstes gegen die Ergebnisse der Kommissionsarbeit und die Empfehlungen der Mehrheit.¹⁵ In seiner Autobiographie¹⁶ beschreibt er seine eigenen frühen Erfahrungen mit dem Thema aus der Perspektive des Seelsorgers und Beichtvaters. Existentiell und theologisch von *Humanae vitae* erschüttert wurde er zu einem gesuchten und einflussreichen Ratgeber für die Bischofskonferenzen, die mit der heftigen Ablehnung der Enzyklika in der allgemeinen wie auch in der kirchlichen Öffentlichkeit konfrontiert waren und sich daraufhin in Stellungnahmen wie beispielsweise der Königsteiner Erklärung für die Bildung und Respektierung des Gewissensurteils der Gläubigen starkmachten. Aus der Rückschau hat Häring das für sein Eintreten für das Gewissen der Gläubigen und für seine Kritik an der Enzyklika grundlegende Verständnis von Moraltheologie auf die eingängige Formel gebracht, die Moral sei für die Person da.¹⁷ „Nicht ich habe die Themen zu bestimmen. Es gilt, den Menschen auf ihre Probleme, Ängste, Hoffnungen und Nöte zu antworten.“¹⁸ Pastoral und theologische Ethik müssten durch und durch „responsorisch“ sein.

Nach gelegentlichen Ermahnungen wurde 1975 gegen Häring ein förmliches Lehrverfahren bei der Glaubenskongregation eröffnet, das

¹⁴ Darüber gibt er selbst Auskunft in: *B. Häring*, Geborgen und frei. Mein Leben, Freiburg i. Br. 1997, 81–93. Genannt wird die Mitarbeit an *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Optatam totius* und *Dignitatis humanae*.

¹⁵ *B. Häring*, Krise um „*Humanae Vitae*“, Bergen-Enkheim 1968.

¹⁶ *B. Häring*, Mein Leben (vgl. Anm. 13), bes. 94–101.

¹⁷ *B. Häring*, Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg i. Br. 1989, 17 (als Zitat der Interviewerin).

¹⁸ Ebd., 40.

sich auf die italienische Ausgabe seines 1972 erschienenen Buchs über ethische Probleme der modernen Medizin¹⁹ bezog. Dieses Verfahren wurde 1979 eingestellt, hinterließ aber viel Bitterkeit, zumal es in einer von lebensbedrohlicher Krankheit belasteten Lebensphase stattfand und ohne definitiven Freispruch von den Vorwürfen endete.²⁰ Dabei dürfte Häring öffentlich geäußerte Überzeugung, die Enzyklika sei gar nicht rezipierbar, wenn man sie abweichend von den Erklärungen der großen Episkopate durchsetzen wolle, sowie sein Plädoyer für die Anwendung der Epikie in dieser Frage eine größere Rolle gespielt haben, als es die von ihm selbst veröffentlichten Dokumente²¹ vermuten lassen, wo die Stellung zu *Humanae vitae* nur als einer von vielen Punkten der Beantwortung erscheint.

Während der Konflikt mit Bernard Häring vor allem in der Zentrale der katholischen Kirche stattfand, spielte sich der Konflikt um den Moraltheologen Stephan H. Pfürtner (1922–2012), der sog. Fall Pfürtner, vor allem im Spannungsfeld zwischen der kantonalen Universität Freiburg i. d. Schweiz, der Leitung des Dominikanerordens und dem zuständigen Ortsbischof von Lausanne, Genf und Freiburg ab. Zeitgleich und parallel hierzu wurden die römischen Behörden auf den Plan gerufen, offensichtlich aus ganz heterogenen Motiven heraus, nämlich als Instanz der verstärkenden Anklage und Ursprung von außen kommender Intervention, aber auch erhoffter Hilfestellung und des Versuchs einer Klärung.

Die „heiße“ Phase nahm ihren Ausgang 1971 mit einer scharfen Reaktion kirchennaher Kreise auf einen in Bern zur Vorbereitung der Schweizer Synode („Synode 72“) gehaltenen Vortrag „Moral – was gilt noch?“ des Freiburger Professors für „spekulative Moraltheologie“ und deutschen Dominikaners Stephan H. Pfürtner.²² Er hatte seine Lehrtätigkeit an der Universität Freiburg im Oktober 1966 begonnen und im Ja-

¹⁹ B. Häring, *Heilender Dienst: ethische Probleme der modernen Medizin*, Mainz 1972.

²⁰ Schilderungen dieses Konflikts aus der Perspektive des Betroffenen in: B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (vgl. Anm. 16), 132–188. Aus der Perspektive eines Mitarbeiters der römischen Behörde vgl. K. Golser, *Moraltheologie in der Begegnung zwischen zwei Sprachräumen*, in: K. Hilpert (Hrsg.), *Theologische Ethik – autobiographisch*, Bd. 2, Paderborn u. a. 2009, 269–295, 280–283.

²¹ B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche* (vgl. Anm. 16), 105–188.

²² Der Vortrag wurde auf der Grundlage eines inoffiziellen Mitschnitts verbreitet und unterscheidet sich von der Druckfassung in der später bei Benzinger erschienenen Publikation.

nuar 1967 mit einer vielbeachteten Antrittsvorlesung zum Thema „Die Geburtenkontrolle – ein unlösbares Problem der Moraltheologie?“²³ feierlich eröffnet. Hatte diese Antrittsvorlesung – noch anderthalb Jahre vor Erscheinen von *Humanae vitae* – vor allem universitäts- und kollegiumsinterne Reaktionen ausgelöst, die allerdings auch weitergetragen wurden, so wurde der Berner Vortrag von 1971, ausgelöst durch einen Leserbrief in einer Zeitung, innerhalb kürzester Zeit zu einem Politikum mit erheblicher Reichweite und Sprengkraft. Der Vorwurf gegen den Autor lautete: „Angriff auf die christliche Sexualmoral“ und „neuheidnische Lehren“. Der Vorwurf wurde mit der Forderung nach Intervention der Verantwortlichen von Universität und Kirche verbunden.²⁴ 1972 äußerte sich Pfürtner in seinem Buch „Kirche und Sexualität“²⁵ zu den angeschnittenen Fragen von Sexualität, Empfängnisverhütung und Jugendsexualität in einem größeren systematischen Zusammenhang und unter Einbeziehung der methodologischen und hermeneutischen Fragen sowie mit Blick auf die zwischenzeitlich erschienene Enzyklika. In einer beispiellosen Eskalation wurde Pfürtner zum Symbol völlig gegensätzlicher staatskirchenrechtlicher Konstellationen und Positionen sowie von empörten Befindlichkeiten und Feindseligkeiten. Nur zu einem Teil ging es in diesem vielschichtigen Konflikt um den Streit über die inhaltlichen Positionen in den Fragen der Sexualethik. Ein anderer erheblicher Teil der Auseinandersetzungen betraf Fragen der Zuständigkeit (Universität, Staat bzw. Kanton, Bischof, Orden, Vatikan?), ein weiterer die Rechtmäßigkeit der eingeschlagenen Verfahrensweise (geheim, öffentlich?), die Methode der verlangten Korrektur (öffentlicher Widerruf, Dialog?) und die Sanktionierung (Zensur, zeitweiser Rückzug?). Immerhin ist es ein bemerkenswertes Detail dieses Konfliktes, dass die theologische Fakultät der Universität unter Berufung auf geltende kirchenrechtliche Normen der für die Universitäten und Fakultäten zuständigen „Kongregation für den katholischen Unterricht“ verlangt hat, als Lehrkörper an der Prüfung der Thesen Pfürtners beteiligt zu werden. Das Vorhaben wurde dann aber von ihr nicht konsequent weiterverfolgt. Auf eigene Initiative der Fakultät wurde jedoch eine „Erörterung der angefochtenen Auffassungen“ in Form eines „Professorenseminars“ durchgeführt, in der

²³ Text in: L. Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt: Der Fall Pfürtner. Dokumente und zeitgeschichtliche Analysen, Fribourg 1987, 102–109.

²⁴ Vgl. dazu den umfangreichen und lückenlosen Dokumentationsband von L. Kaufmann, Ein ungelöster Kirchenkonflikt (vgl. Anm. 22).

²⁵ S. H. Pfürtner, Kirche und Sexualität, Reinbek 1972.

gründlich und in direktem Dialog sowie interdisziplinär die Thesen Pfürtners diskutiert wurden – immerhin über einen Zeitraum von vier Monaten hinweg und mit Protokollierung.²⁶ Die Erörterungen führten zu der gemeinsamen Überzeugung, dass Pfürtner mit seiner Lehrauffassung innerhalb der Theologie und Moralthologie keineswegs allein stünde.

Behördlich betrachtet ging der „Fall Pfürtner“ 1974 mit der Aufgabe seiner Professur an der Freiburger Universität bzw. seiner Entlassung zu Ende. Der von Seiten der Schweizer Bischöfe, des Ordens und der Glaubenskongregation erhobene Vorwurf, einige seiner Aussagen würden mit der tradierten katholischen Sexualethik nicht übereinstimmen, war trotz aller Vermittlungsversuche aufrechterhalten worden. In einem eigenen umfangreichen „Bericht und Stellungnahme in eigener Sache“ fasste Pfürtner den Gang der Ereignisse, die zu diesem Resultat geführt haben, noch einmal zusammen und begründet die Amtsniederlegung damit, dass eine Fortsetzung seiner Arbeit kirchlicherseits an Forderungen geknüpft worden sei, „die in offenbarem Gegensatz zur Lehr- und Forschungsfreiheit“ stünden.²⁷ Eine Autobiographie, die Pfürtners Einsatz, die persönlichen „Kosten“ und die Fortsetzung seiner ethischen Forschungen im Kontext der evangelisch-theologischen Fakultät Marburg in einem großen lebens-, zeit- und kirchengeschichtlichen Zusammenhang reflektieren sollte, ist leider Fragment geblieben.²⁸

3. Die grundsätzliche Dimension der Konflikte

Dass die geschilderten Konflikte nicht Einzelfälle waren, die sich mit den Besonderheiten der beteiligten Persönlichkeiten erklären lassen, zeigt sich zunächst einmal daran, dass eine ganze Reihe weiterer Moralthologen Schwierigkeiten bei der Bewerbung auf eine Professur bekamen, fehlender Loyalität zur Kirche bezichtigt wurden oder auf dem Amtsweg zur Beantwortung von Fragen genötigt wurden. Das hat nicht in jedem Fall

²⁶ Vgl. dazu die Beschreibung und die Textdokumente im Dokumentationsband von *L. Kaufmann*, Ein ungelöster Kirchenkonflikt (vgl. Anm. 22), 471–566.

²⁷ Der Bericht ist abgedruckt in *L. Kaufmann*, Ein ungelöster Kirchenkonflikt (vgl. Anm. 22), 1006–1009, die zitierte Begründung findet sich dort 1006.

²⁸ Erschienen ist lediglich der erste, die Zeit bis 1945 erfassende Band unter dem Titel: *S. H. Pfürtner*, Nicht ohne Hoffnung. Erlebte Geschichte 1922–1945, Stuttgart 2001. Das Projekt war m. W. auf drei Bände ausgelegt.

so dramatische Formen angenommen wie in den geschilderten exemplarischen Konflikten. Aber auch niederschwellig hatte die Tatsache, dass Restriktionen häufiger vorgekommen sind und man stets mit ihnen rechnen musste, Auswirkungen über die unmittelbar betroffenen Theologen hinaus auf die Platzierung von Themen und Problemen, auf die Gewinnung von Nachwuchswissenschaftlern und vor allem -wissenschaftlerinnen sowie auch auf die kirchliche Öffentlichkeit, deren Denken ja mittelbar der eigentliche Adressat solcher Maßnahmen ist.

Noch entscheidender für die Exemplarität der skizzierten Konfliktfälle als die Häufigkeit ist allerdings der Umstand, dass es in allen diesen Konflikten strukturell weitgehend um die selben Streitpunkte gegangen ist. Es waren dies vor allem:

- a) die Absolutheit bzw. unveränderliche Gültigkeit der moralischen Normen,
- b) die Legitimität von (öffentlich sichtbarem) Dissens in der Kirche,
- c) die Lehrfreiheit der Theologen,
- d) die Rechtssicherheit von Theologen in einem Beanstandungsverfahren und
- e) der Anspruch auf Kontinuität der Doktrin und dessen Durchsetzung.

Zu a): In *Humanae vitae* beruft sich das Lehramt für seine Entscheidung darauf, trotz veränderter Umstände und neuer Fragestellungen an der „in übereinstimmenden Dokumenten“ (4) geäußerten, „beständig vorgelegten“ Ehemoral nichts ändern zu können. Diese Beständigkeit wird als das entscheidende Argument genannt, weshalb der Papst der Mehrheitsmeinung seiner eigenen Kommission nicht folgen zu dürfen glaubte (HV 5f.). – Tatsächlich ist das Verhältnis zwischen den offiziellen sittlichen Normen und den gesellschaftlichen Veränderungsprozessen erheblich komplexer, und die behauptete Selbigkeit eher ein normatives Ideal denn eine historische Realität, wenn man die offiziellen Äußerungen zum Zinsverbot, zur Institution der Sklaverei, zu den Menschenrechten insgesamt und zur Religionsfreiheit im besonderen oder auch jüngst zur Todesstrafe genau betrachtet. Im Hintergrund für die starke, aber über die Enzyklika *Casti connubii* (1929) hinaus kaum belegte Behauptung der Nichtveränderlichkeit der Verbotsnorm schwingt offensichtlich ein pragmatisches Interesse an leicht identifizierbaren schweren Sünden mit, die gebeichtet werden können. Seit dem Erscheinen von *Humanae vitae* hat es in der Moraltheologie viele Diskussionen darüber gegeben, ob es tatsächlich Handlungen („Akte“) gibt, die unter allen Umständen und im-

mer als moralisch schlecht gelten müssen.²⁹ Als Ergebnis dieser Diskussionen wird man wenigstens festhalten müssen, dass differenziert werden muss zwischen grundsätzlichen und anwendungsbezogenen, d.h. auf konkrete typische Handlungssituationen abhebenden Normen. Umgekehrt ist heute in der Ethik, sowohl in der philosophischen als auch in der theologischen, allgemein anerkannt, dass in Fragen der sog. angewandten Ethik theoretische Prinzipien und logische Operationen nicht ausreichen, um zu handlungsleitenden Empfehlungen zu kommen, sondern dass es daneben auch der Berücksichtigung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen, der Sachexpertise und des Erfahrungswissens bedarf. Insofern sind Normen, die konkret sein wollen, stets „gemischte“ Normen, was anders ausgedrückt heißt, dass für eine angemessene Urteilsbildung auch Erkenntnis aus der Praxis notwendig und unverzichtbar ist.³⁰ Formulierungen konkreter Normen sind nie abschließend-definitiv für alle Zeiten, sondern „nur“ Konkretionen prinzipieller Verbindlichkeiten unter bestimmten Bedingungen.

Zu b): Die Möglichkeit des Dissenses ist die Konsequenz und gleichsam die Binnenseite der „Geschichtlichkeit“ von Normen: Wenn die moralischen Normen nämlich nicht per se starr und naturgesetzlich bis in die Einzelheiten als vorgegeben verstanden werden müssen, dann ist auch eine unterschiedliche Meinung gegenüber autoritativ formulierten Lehrentscheidungen möglich und in gewisser Weise sogar zwangsläufig. Insofern nämlich auch theologische Einsichten von gesellschaftlichen und geschichtlichen Rahmenbedingungen beeinflusst sind, wird man sogar sagen müssen, dass die Anerkennung der Gewissenskompetenz des Einzelnen (vgl. GS 16f.) einerseits und die prinzipielle Unvollständigkeit menschlichen Erkennenkönnens andererseits die abweichende Meinung („Dissens“) sogar zu einem Recht werden lassen. In den Dokumenten, mit denen viele Bischofskonferenzen auf das Erscheinen von *Humanae vitae* und den öffentlichen Aufschrei reagiert haben, wird dieses Recht

²⁹ Entsprechende Diskussionsbeiträge sind dokumentiert: J. Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien Christlicher Moral*, Einsiedeln ²1975; J. Sauer (Hrsg.), *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik*, Freiburg i. Br. 1977; J. Gründel, *Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute*, München 1980; W. Kerber (Hrsg.), *Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung*, Düsseldorf 1982.

³⁰ K. Hilpert, *Von der Ratlosigkeit zur angemessenen Entscheidung – theologische Ethik und Seelsorge in medizinischen Fallbesprechungen*, in: *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 61 (2015), 179–186.

vielfach sogar eigens bekräftigt und als Kriterium für seine Inanspruchnahme gute Gründe, Ernstnahme anderer Sichtweisen und Respekt (die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz sprach von „ernsthafter Bemühung, auch eine nicht unfehlbare Lehräußerung der Kirche zu würdigen und sich anzueignen“³¹) bezeichnet. Gewissenskompetenz kann nicht einfach nur als „religiöse[r] Gehorsam“ verstanden werden. Als weiteres Kriterium könnte man die fortbestehende Bereitschaft zum Lernen nennen. Den Anspruch auf Dissens auch als förmliches Recht zu formulieren, ist darüber hinaus eine selbstverständliche Konsequenz aus der strukturellen Ungleichheit an Macht innerhalb einer (hierarchischen) Institution. Zu ergänzen ist, dass diesem Recht des Einzelnen ethisch eine Pflicht der Institution entspricht, einen theologischen Dialog aufzunehmen, der diesen Namen verdient, wenn Verantwortungsträger der Ansicht sind, der Dissens gehe in einem bestimmten Fall zu weit oder bedrohe das gemeinsame Fundament. – Bei so gut wie allen Konfliktfällen mit Moraltheologen im Gefolge von *Humanae vitae* wurde ein prinzipieller Mangel des Verfahrens dahingehend empfunden, dass die zuständigen kirchlichen Behörden dieser Verpflichtung zu einem wirklichen theologischen Dialog nicht nachgekommen sind.

Zu c): Das Zweite Vatikanum hat sich in der Erklärung über die Religionsfreiheit eindeutig zur freien Wahrheitssuche auch im „Bereich der Religion“ als einem Grundrecht des Menschen bekannt.³² Auch wenn es im selben Zusammenhang von der „Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung“ spricht, anerkennt es ausdrücklich das freie Suchen und nennt unmittelbar nach dem Lehramt betont den „Gedankenaustausch“ sowie den „Dialog“, „wodurch die Menschen einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen“³³. Ein solch feierliches Bekenntnis hat – und das ist ja der Zweck einer „Deklaration“ – institutionelle Konsequenzen für die Respektierung und den

³¹ Akten Papst Paul VI.: Enzyklika Papst Pauls VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens [lat.-dt.]; Ansprache Papst Pauls VI. in Castel Gandolfo am 31. Juli 1968; Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorgerischen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“ (Nachkonziliare Dokumentation 14), Trier 41979, URL: https://www.dbk-shop.de/media/files_public/xfkqpbbyjw/DBK_Enzyklika_%20Humanae_%20vitae.pdf (abgerufen am 5.4.2018), Nr. 3.

³² *Dignitatis humanae* 3, vgl. vgl. P. Hünermann (Hrsg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Anm. 1), 439–441.

³³ *Dignitatis humanae* 3 (vgl. Anm. 32).

Schutz der Gewissensfreiheit des Einzelnen, der Meinungsäußerungsfreiheit, der Forschungs- und Lehrfreiheit, auch der von Theologen. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* ist Letzteres ausdrücklich ausgesprochen (GS 62). In Ländern wie Deutschland und der Schweiz, in denen es konfessionelle theologische Fakultäten im Kontext staatlicher Universitäten gibt, hat diese Respektierung der Freiheit des Denkens, des Forschens und Lehrens auch eine erhebliche politische Dimension. Denn für die Universität als verfassungsmäßig geschütztem Ort der Wissenschaftlichkeit bedeutet es nicht nur einen Eingriff in die persönlichen Rechte eines beamteten Professors, sondern auch einen Angriff auf die Grundlage der Institution Universität, wenn abweichende Meinungen durch Drohungen oder Disziplinarmaßnahmen gemaßregelt oder gar zum Schweigen gebracht werden sollen. Solange Theologie als wissenschaftliche Disziplin gilt und unter dem Dach der Universität Existenzrecht beansprucht, ist der einzig legitime Weg zur Korrektur von Meinungen und Behauptungen die Kraft des besseren Arguments; und die kann nur durch fachliche Einwände und durch den Nachweis von Verstößen gegen die Methode zur Wirkung gebracht werden. Dabei gilt es im Rahmen einer Universität als selbstverständlich, dass beim Ausweis theologischer Argumente die Resultate der sog. profanen Wissenschaften wie Anthropologie, Psychologie und Sozialwissenschaft „wirklich beachtet und angewendet werden“ (so jedenfalls *Gaudium et spes* 62).

Zu d): Für den Fall jedoch, dass Verantwortliche den Eindruck haben, die Freiheit des Denkens, des Forschens, des Lehrens und des Meinens werde missbraucht, muss der Tatbestand in einem fairen Verfahren abgeklärt werden. Nach übereinstimmender Auffassung so gut wie aller heutigen Grundrechtstheoretiker gehören zu den unverzichtbaren Elementen eines fairen Beanstandungsverfahrens: das volle Recht des Betroffenen auf rechtliches Gehör, die Sorgfalt der Untersuchung, die Namensnennung der Ankläger, der Anspruch auf unabhängige Verteidigung, eine Begründung des Urteils, die öffentlich überprüft werden kann. Das Zweite Vatikanum hat die Verbesserungsbedürftigkeit der früheren kirchlichen Rechts- und Untersuchungskultur grundsätzlich anerkannt³⁴. Auch wenn manche Petita im Codex von 1983 Berücksichtigung gefunden haben³⁵, wurde die konkrete Umsetzung in den geschilderten und auch in weiteren Fällen von den Betroffenen als defizitär erfahren. Theologen

³⁴ Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 37.

³⁵ Can. 1417, § 1 u. Can. 212, § 2 u. 3.

haben sicherlich eine spezifische Loyalitätspflicht gegenüber der Institution Kirche, doch sind sie auch und zuerst Gläubige und als solche Träger von Rechten, die ihre Integrität, ihre berufliche Tätigkeit, den Schutz vor Angriffen und einen Anspruch auf Verfahrensgerechtigkeit umfassen. Darin können sie verletzt werden. Solche Verletzungen nicht leichtfertig zu verursachen oder im Interesse höherer Güter in Kauf zu nehmen, ist sowohl eine Frage des theologischen Auftrags der Kirche als ganzer als auch eine Frage der Glaubwürdigkeit einer Institution, die sich durch ihr oberstes Amt seit *Pacem in terris* (1963) vorbehaltlos zu den Menschenrechten bekennt.

Zu e): Ein grundlegendes Problem besteht schließlich darin, dass die katholische Kirche bis zur Stunde kein offizielles Verfahren hat, wie doktrinerne Positionen, die in der jüngeren oder fernerer Vergangenheit einmal fixiert worden sind, einvernehmlich und zugleich verbindlich für alle abgeändert bzw. korrigiert werden können. Zwar berührt die in einer Ansprache im Dezember 2005 von Papst Benedikt XVI. ins Spiel gebrachte Unterscheidung zwischen einer „Hermeneutik der Kontinuität“ bzw. „der Reform“ und einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“³⁶ exakt dieses Problem und ist für die theologische Theorie sicher eine hilfreiche formale Interpretationshypothese, aber sie vermag das zugrunde liegende institutionelle Problem nicht zu lösen, jedenfalls nicht willkürfrei. Ausdrücklich hat Benedikt XVI. denn auch in derselben Ansprache erklärt, dass ein Konzil keine verfassungsgebende Versammlung sei, die etwas Altes außer Kraft und etwas Neues einsetzen könne.³⁷ Das Zweite Vatikanum, auf das und auf dessen Interpretation diese Aussagen ja gemünzt sind, hat sich insgesamt zum Prinzip *Aggiornamento* bekannt. Aber wie dieses Prinzip des *Aggiornamento* konkret umgesetzt werden kann außer durch eine Bezugnahme auf die „Zeichen der Zeit“ und den Rückgriff auf verschüttete eigene Traditionen (*ressourcement*) sowie differenzierendes Unterscheiden, bleibt bis heute zumindest in Teilen der Kirche und ihrer Führungsschicht heftig umstritten. Auch in jüngster Zeit macht sich dieser Mangel an einem offiziellen Änderungsverfahren leidig bemerkbar. Das führt nämlich einerseits zu gutgemeinten, aber uneindeutig bleibenden und marginalen Korrekturen,

³⁶ Papst Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22.12.2005, URL: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (abgerufen am 4.4.2018).

³⁷ Papst Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium (vgl. Anm. 36).

wie es im jüngsten nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* von Papst Franziskus beispielsweise mit der Lehre von *Humanae vitae* geschehen ist³⁸, und andererseits zu renitenten und immer wieder wiederholten Äußerungen von „dubia“ durch Amtsträger oder konservative Pressure-groups innerhalb der Kirche selbst.

4. Der ungelöste Konflikt – eine anhaltende Belastung

Der Moraltheologe Johannes Gründel (1929–2015) hat in seinem Lebensrückblick, der seine ganze Biographie, sein Wirken als theologischer Forscher und Lehrer sowie seine stets daneben ausgeübte Tätigkeit als Seelsorger unter das Motto „Unterwegs – Mit einer Verheißung“ gestellt hat³⁹, geäußert, dass man durchaus sagen könne, dass die Moraltheologie bis heute „im Schatten von *Humanae vitae*“ stehe.⁴⁰ Es hat aber durchaus Initiativen gegeben, diesen Schatten zu beseitigen. Einer dieser Versuche war das als Kölner Erklärung bekanntgewordene Memorandum „Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität“ von 1989.⁴¹ Darin ging es, unterschrieben von einer Vielzahl von prominenten Moral-, Pastoral- und systematischen Theologen aus Deutschland und den Nachbarländern, in Anknüpfung an Grundintentionen des Zweiten Vatikanums neben der Forderung nach stärkerer Beachtung des Willens der Ortskirchen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips vor allem um die Kritik an der häufigeren Verweigerung der Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis für qualifizierte Theologinnen und Theologen durch den Vatikan in jüngerer Zeit und um den Protest gegen Tendenzen, die Lehre von *Humanae vitae* über die Geburtenregelung in die unmittelbare Nähe fundamentaler Glaubenswahrheiten zu rücken. In diesem Zusammenhang kam die Sprache auch auf die Notwendigkeit der Lehr- und Meinungsäußerungsfreiheit und das Verhältnis von Lehramt und wissen-

³⁸ *Amoris laetitia* 222: Nach der ausführlichen Zitation und als bestehenbleibend bekräftigten Aussage des Prinzips verantwortlicher Elternschaft aus *Gaudium et spes* 50 folgt der Satz: „Andererseits soll zur Anwendung der Methoden, die auf den ‚natürlichen Seiten der Fruchtbarkeit‘ [*Humanae vitae* 11] beruhen, ermutigt werden.“

³⁹ In: K. Hilpert (Hrsg.), *Theologische Ethik – Autobiografisch*, Paderborn u. a. 2007, 120–149.

⁴⁰ K. Hilpert (Hrsg.), *Theologische Ethik* (vgl. Anm. 39), 142.

⁴¹ Text unter, URL: www.wir-sind-kirche.de/files/90_kölnerkpl.pdf (abgerufen am 3.3.2018).

schaftlicher Theologie. – Eine andere Initiative, um diesen Konflikt zu beenden, waren die beiden Moralenzyklen *Veritatis splendor* und *Evangelium vitae* aus den Jahren 1993 bzw. 1995. In ihnen versuchte Papst Johannes Paul II. die methodologischen Grundentscheidungen und einige inhaltliche Positionen jener Art von Moraltheologie, die nach seinem Dafürhalten für den jahrelangen und energischen Dissens verantwortlich waren, zu hinterfragen und autoritativ zu kritisieren.

Zwei Fragen können sich beim Rückblick auf 50 Jahre Konfliktgeschichte um *Humanae vitae* einstellen: Die eine ist, ob die zweifellos fundamentale Bedeutung, die der christliche Glaube dem Handeln zumisst, nicht eine problematische Interpretation erhält, wenn der Fokus nicht in erster Linie auf die Richtigkeit der individuellen Praxis gerichtet wird, sondern auf die Zustimmung zu Theoremen über die Praxis, die eigentlich nur der Operationalisierung und Konkretisierung dienen sollen. Die andere Frage ist, ob der Preis nicht unverhältnismäßig hoch gewesen ist, der für die Behauptung der Kontinuität und Unabänderlichkeit der Lehre und für den angeblichen Schutz von Gläubigen und Seelsorgern vor Verwirrungen in Gestalt von persönlichen Schicksalen, zerstörten wissenschaftlichen Biographien, Amtsniederlegungen, Enttäuschungen, Verletzungen und Verbitterung, von Autoritätsverlust sowie von interner Polarisierung „bezahlt“ werden musste. Konflikte können – das ist eine sozialpsychologische Binsenweisheit – neue und kreative Kräfte provozieren. Aber Konflikte können eben auch, vor allem wenn sie im Innersten ungelöst bleiben und weitertransportiert werden, substantielle Energien verzehren und Zugehörigkeit erodieren lassen. Von daher wäre es an der Zeit, 50 Jahre nach *Humanae vitae* beherzt daran zu gehen, aus dem Schatten dieses Dokuments zu treten und sich gemeinsam auf die deutlich sichtbaren Probleme und Notwendigkeiten der „Freude und Hoffnung, der Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1) zu konzentrieren.